ابن خلدون والمادية التاريخية

إعداد

د. أيمن فتحي الحجاوي

الجامعة الأردنية

المؤتمر العلمي الدولي

"ابن خلدون: علامة الشرق والغرب"

كلية الآداب . قسم الاجتماع

جامعة النجاح الوطنية

نابلس . فلسطين

تشرين الأول 2012

المحتوى

مقدمة:

يكثر الحديث في الأوساط الثقافية حول مسألتي **الأسبقية** و**السرقات العلمية** على المستوى الحضاري، ويبذل المتولِّون ـذا قصارى جهدهم لإثبات ما يذهبون إليه من أمر، فإذا ما حصل أحدهم على نص فيه – أو في تأويله – ما يؤيد رأيه، يبادر إلى الإعلان الفوري عن أنصاف الحقائق التي توصل إليها، بالانتقاء المتعمِّق حينًا، وبالسطحية أحيانًا أخرىظنـ ا منه أنه ـذا يخدم اتجاهًا تمثله خلفيته الثقافية.

ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما يتعلق بموضوع بحثنا هذا؛ فهناك آراء كثيرة اتخذت من المقارنة بين **ابن خلدون** و**ماركس** قضية لها، بحيث جعلتها شغلها الشاغل، فمن قائل بأن ماركس ما كان له أن يكتشف ما اكتشفه لولا اطلاعه على ما أنتجه ابن خلدون، إلى آخر استهوته الفكرة فراح ينادي بـ**الماركسية الإسلامية** المتجذرة في التاريخ، والمعبَّر عنها بشكلها الناضج والمكتمل في كتاب **المقدمة**، ... إلى غير ذلك من الأحاديث المطابقة كليا،وأ المشا ـة بتحفُّظ، أو المناقضة تمامًا للأيديولوجية المطروحة.

لا يهتم هذا البحث بإبراز أوجه التشابه والاختلاف بين النظريتين، بمقدار اهتمامه بالظروف التي ساهمت في تكوين كل منهما؛

لقد صدرت **الماركسية** عن أصول ثلاثة هي:

- الفلسفة الألمانية
- الاقتصاد السياسي الإنجليزي
- الاشتراكية الفرنسية

أما **الخلدونية** فقد اهتمت بـ (أنظمة العصبية المتكوِّنة في إطار انحلال السلطة السياسية في فترة الانتقال من العمران البدوي إلى الحضري)

هاتان المدرستان، وإن كانت إحداهما **غربية** والأخرى **مغربية عربية**، إلا أنه يمكن القول إ ـما المدرستان الوحيدتان في علم الاجتماع المتحررتان من **الانحرافات الانتقائية** و**الانحلالات العقائدية**.

وإذا كان يجب علينا أن ننطلق في دراستنا العلمية للمجتمع والظواهر الاجتماعية حسب **المادية التاريخية**؛ حيث أن عامل الإنتاج الذاتي للكائن الإنساني يُظهر أن **القوى المنتِجة** و**العلاقات الإنتاجية** لا يقبلان الفصل بينهما، فإن ما قدمه ابن خلدون في القرن الرابع عشر، وما قدمه ماركس في القرن التاسع عشر يمثلان الأساس المتين الذي يمكن البناء عليه لفهم، ليس فقط، الحركة التاريخية للمجتمعات القديمةبل وا تمعات المعاصرة والمعقدة أيضًا.

جوانب الاتفاق بين ماركس وابن خلدون

أ- فلسفة التاريخ:

لعل من النقاط البارزة التي تجمع ما بين الماركسية والخلدونية أ هما المدرستان الوحيدتان اللتان نشأتا وتطورتا خارج الإطار الجامعي، فكل العلوم الاجتماعية نشأت وتطورت في الجامعات والمعاهد الجامعية، باستثناء ما جاء به ماركس وابن خلدون.

انطلقت الخلدونية من محاولة عاشها ابن خلدون في إطار عوامل تكوُّن **أنظمة العصبية** التي نتجت عنها المؤسسات السياسية، لقد وجدت دولة المغرب العربية الإسلامية انطلاقًا من موارد الفلسفة العامة والدين الإسلامي وتطبيقات بروز تحالفات توحيد جماعية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحضاري والأيديولوجي، من خلال الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، أي في ***فترة ولادة وانحلال السلطة السياسية***[1]

وكما اتجهت الماركسية إلى تحليل التاريخ البشري لإطلاق قانون يتخذ صفة التعميم؛ ***التاريخ البشري بمجمله ما هو إلا نتاج صراع الطبقات***[2]، كذلك تعامل ابن خلدون مع الأحداث، لا كمؤرخ لها، بل كمُمعن في النظر والتحليل لمحاولة التفسير، ومن ثم بناء القانون.

لقد كثر الحديث حول أسلوب ابن خلدون، هل هو **استقرائي**، أم **استنباطي**؟ ولعل الناظر بسطحية إلى نتاجه ليستعجل القول بالاستقراء، ولكن المدقق المتعمق لن يفوته إدراك الوضوح الذي يتجلى فيه المنهج الاستنباطي؛ ففي حالات عدة نجد القانون يسبق ذكر الحدث:

- إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع
- الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم
- من طبيعة الملك الترف
- الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

[1] نور الدين حقيقي، الخلدونية، منشورات عويدات، بيروت، 1983، ص ص 77- 78
[2] كارل ماركس، البيان الشيوعي، دار التقدم، موسكو، 1972، ص 26

- الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

كما يمكن ملاحظة أن المنهج الذي يتبعه ابن خلدون هو المنهج العلمي، فإذا كان العلم يُعرّف بأنه: ***الطريقة التي من خلالها يمكن وصف وتوضيح لماذا وكيف تحدث الأشياء، من خلال الاعتماد على: النظرية و التجربة***[3]، فهناك تجربة استقرائية،وهناك نظرية تبنى على الاستقراء حينا، وتخرج لنا بالاستنباط حينا آخر، وصولاً إلى القانون الذي يتخذ صفة التعميم، ويمكن التنبؤ من خلاله، وفي هذا رد على من قال: ***لقد أضاف ابن خلدون تحليلاً موضوعيا ووصفا اثنوجرافيا لتحوّل الثقافة في القرون الوسطى، ولكنه استخدم معلومات من الدرجة الثانية***[4]، أي أنه لم يصل المرحلة الثالثة من مراحل التفكير؛ وهي مرحلة التفكير العلمي

ولعل من الضروري هنا أن يُلفت النظر إلى مسألة **الفلسفة**؛ ما الفرق بين **علم التاريخ** و**فلسفة التاريخ** ، وهل الفلسفة كما يحلو للبعض أن يسميها هي طور قديم من أطوار التفكير؟

الفلسفة أم العلوم

اذا جاز لنا البحث في كلمة (أم) من الناحية اللغوية على الأقل، فلن يكفي أن نكتفي بتعريف الفلسفة بأ ا المولِّدة للعلوم؛

تبدأ الفلسفة من النقطة التي يقف فيها العقل متحيرًا ومندهشًا الوقوف أمام حدث ما؛ لا بد أن آلافاً من التفاحات قد سقطت على الآلاف من الناس قبل **نيوتن**، ولكن حين بدأت الحيرة أمام ذلك السقوط ابتدأت الفلسفة، ثم تولد عن تلك الحيرة محاولة التفسير التي قادت إلى اكتشاف قانون الجاذبية، وبعد الاكتشاف أصبح القانون جزءًا من علم الفيزياء، ولم يعد فلسفة (لأن الاندهاش والحيرة قد انتهيا) لذا تظل الفلسفة أوسع من العلم، لأ ا تستوقف الفكر أمام ا هول ثم يتولد عنها العلم الذي يحاول إدخال ا هول في المعلوم ... ولكن، هل الفلسفة هي المولِّدة فقط؟

---

[3] Rodney Stark. **Sociology**, 9th edition .thomson .USA. 2003 , p 24

[4] Nancy F.Partner , History and Histriograph , Encarta Reference Library ,2003

إن كلمة (أم) في اللغة العربية جاءت من الجذر (أ مَ مَ)، نقول: أَمَّ الشيء: أي: ذهب إليه، ومنها قوله تعالى: (فأمُّه هاوية) سورة القارعة/ الآية 9 أي أن الكافر يَؤُمُّ جهنم بأعماله، ومنها أيضًا: الإمام الذي يؤتم به، ... فإذا كانت الفلسفة هي أم العلوم، فلا بد لكل علم من أن يَؤُمَّها، أي يذهب إليها.

إن علم التاريخ يكاد يقتصر على الإلمام بالأصول التي يمكن للمؤرخ أن يتبعها أثناء تسجيله للأحداث، أما فلسفة التاريخ فهي الوقوف بتساؤل أمام الأحداث التاريخية؛ ما السبب الكامن وراء حدوثها؟

لقد فلسَفَ ماركس التاريخ، فخرج للعالم بتلك النظرية الشمولية، ومن قبله ابن خلدون؛ لم يرض بحصر التاريخ في إطار تسجيل أحداثه، بل تجاوز ذلك إلى فلسفته، فجاءت **المقدمة** بعلم جديد لم تعرفه كتب التاريخ من قبله.

ب- قضايا فكرية:

1- المجتمع قبل الفرد:

من القضايا المثيرة للبحث قضية التساؤل عن الأوَّلية؛ من الأول؟ من الأسبق على الآخر، الفرد أم ا تمع؟

ذإ استطلعنا آراء كل من ماركس وابن خلدون في هذا ا ال، نجد الاتفاق الواضح بينهما على أن النشأة الأولى كانت للمجتمع وليس للفرد، وهذا سيُعيد النظر في مجمل التفكير الميثولوجي المتخذ من التأويل لنصوص الكتب المقدسة مُنطلقًا لصنع المعرفة واحتكار الحقيقة.

إذا كان ماركس قد اكتفى بنفي التفسير الديني لهذه القضية، فإن ابن خلدون قد وصل إلى مدىً أبعد، حين ابتدأ بتفسير النشأة الأولى للعمران بردِّها إلى المقارنة المباشرة بين الإنسان والحيوان؛ ***لما ركب الله سبحانه الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان؛ فقدرة الفرس مثلاً أعظم***

بكثير من قدرة الإنسان، وكذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعافٌ من قدرته ... ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوًا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضًا من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصِّل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة، والتراس النائبة عن البشرات الجاسية، إلى غير ذلك[1]

إذا نظرنا إلى هذه المقارنة، أدركنا أن هذه القدرات المتوفرة للإنسان دون الحيوان، لا يمكن لفرد واحد ولا لجماعة متواضعة الإمكانات أن تنتج بعضًا منها؛ ***إن قوت يوم من الحنطة مثلا لا يتحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لاتتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري، وهب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج في تحصيله حَبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه؛ من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى، ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد، فلا بد من اجتماع أبناء جنسه لتحصيله...***[2]، إذا كان توفير قوت يوم واحد من الحنطة يحتاج كل هذا، فكيف إذن بتوفير السلاح؟

إن الوجود الفردي، وإن كان ممتلكًا للفكر واليد، ليقصر عن الإجابة أمام سؤال كهذا، وربما كانت التُّقية الدينية من العوامل المباشرة الكابحة للتصريح بما في النفس من هواجس وأفكار، ولكن المتمعِّن بالمسألة المتعلقة بتلك المقارنة، سيخرج بتساؤلات يمكن الاستناد في إجابتها على المنهج المنطقي الذي اتبعه ابن خلدون؛ فإذا كان الإنسان لا يمكن له البقاء إلا إذا وُجد في وسط إنساني (وهذا هو العمود الفقري لعلم الاجتماع القائم على أسبقية ا تمع على الفرد) ... فكيف إذن كانت النشأة الأولى؟

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الجليل، بيروت، 1996، ص ص 46 - 47

[2] المرجع السابق، ص46

إن قضية كهذه ربما ستحرف هذا البحث عن مساره الذي رُسِمَ له، ولكنها من القضايا الهامة التي أشبه ما تكون بنفق مظلم، يمكن لمن أراد دخوله الاسترشاد بالإضاءات التي قدمها كل من ماركس وابن خلدون في هذا ا ال

2- الحياة مادة:

إن من أخطر ما يعيق الفكر هو تلك العموميات (أو المسلَّمات) الجاهزة التي تلعب دورًا أساسيا في توجيه السلوك، خصوصًا حين يكون محتواها اللفظي منحرفًا أو مناقضًا للمحتوى المعنوي؛ فعلى سبيل المثال: إذا سألت فقيرًا معدمًا: كيف تجد الحياة؟ فسيبادر بالقول: الحمد لله، وإذا سألته عن الأوضاع السياسية، فستجد إجابات جاهزة كذلك؛ (... وأولي الأمر منكم)، (اللهم لا تسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك ولا يرحمنا) ...

إن عبارات كهذه تعَدُّ نوعًا من **زيف الوعي**؛ فالفقر له أسباب مادية تؤدي إليه، والفساد السياسي يستمد شرعية استمراره من خلال المبررات التي يوفر المظلومون على الظالمين عناء الإتيان -أو حتى- مجرد التلفُّ ا، ولعل من الضروري هنا أن نقف عند القصة[1] التي بلورت العبارة الشهيرة؛ (**الدين أفيون الشعوب**)، فذلك الفلاح الذي سلب القيصرُ أرضه، ذهب ليشكو إلى الراهب في الكنيسة، فأقنعه الراهب أن الدنيا هي جنة الظالمين، وأنه إذا ما صبر على هذا الظلم، فسوف يكون جزاؤه الجنة في السماء.

تُرى، ماذا فعل الراهب؟ يقول ماركس: إنه قد أعطى ذلك الفلاح جرعة من الأفيون وخدّره لكي لا يُطالب بحقه، ولكي تتشكل لديه قناعة أن السماء قد قدّرت له ذلك.

لم تأت فكرة **المادية المحضة للحياة** من الفراغ، أو من مجرد شطحة فلسفية؛ فإذا استحضرنا هنا ما جاء به **أوجست كونت** حول مراحل تطور التفكير الإنساني[2] المتمثلة بـ (المرحلة الخرافية، الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية) فسنجد أن لكل مرحلة وظيفة هامة متناسقة مع مستوى التفكير الاجتماعي الذي يتخلله زما ا؛ فالإنسان في المرحلة الأولى لم يكن لديه من

---

[1] غسان كنفاني، فارس فارس، دار الآداب، بيروت، 1996، ص 29
[2] السيد عبد العاطي، اسس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1997، ص 115

الأسباب ما يؤهله لتجاوزها، ولكنه حين فعل ذلك انتقل إلى المرحلة الثانية، وإن كانت أطياف المرحلة الأولى ستظل عالقة في ذهنه وتفكيره الجمعي، ولكن ما معنى أن ينتقل الفكر إلى المرحلة الثالثة؛ مرحلة الربط بين السبب والمسبب؟

إن انتقالاً كهذا سيُلغي – وبشكل تلقائي– كل ما علق في الذهن من المرحلتين السابقتين، إن مبدأ (الحياة مادة) سيُوقف الفكر أمام حالة يقينية صارمة؛ لا مجال معها للرجوع إلى أي من المرحلتين السابقتين، وبعبارة أدق: إن التراجع عن مرحلة التفكير العلمي، سيُدخل الفكر في الطريق الخطأ للإجابة؛ لم يعد لكل من الخرافة أو الأسطورة أي دور في مسألة التفسير في عصر كهذا (عصر الصناعة ومرحلة الرأسمالية)

الدين بالنسبة لماركس يقع في **البناء الفوقي**، وكل مرحلة من مراحل **البناء التحتي** المتمثل ب**علاقات الإنتاج** عبر التاريخ، ستُوجِد البناء الفوقي المتناسب معها، فما هو الحيز الذي سيشغله الدين في المرحلة العلمية؛ مرحلة الربط بين السبب والمسبب؟

ماذا لدى ابن خلدون (المفكر المسلم)ليطرحه في هذا ا ال؟

من الطبيعي أن يكون الانتقاد الذي وُجِّه لماركس أخف وطأة من ذلك الذي وجه لابن خلدون؛ فالأول قد طرح أفكاره في وقت كان يشهد حركة تغيير متسارعة، لقد كانت أوروبا تسير قدُمًا في طريق يمهد لها الكثير من المفكرين والفلاسفة، أما الثاني، فقد طرح آراءه في وقت كان الجمود الفكري، ليس فقط هو السائد والمسيطر، بل والمهاجِم أيضًا لأي فكر يُخالف ما هو متعارف عليه؛ يقول الجابري: ***إن اكتشاف علم جديد شيء خطير، خصوصًا بالنسبة إلى عصر كان الناس فيه يعتقدون أن العلوم قد اكتملت، وأن القدماء لم يتركوا للمتأخرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة***[3]

لقد ا م ابن خلدون (حتى من المفكرين العرب المعاصرين) بالكثير من التهم، فقد نعته البعض ب**الزندقة**، وأطلق عليه آخرون صفة **الخارج** المنحرف عن المِلَّة، حتى وصل الأمر بالبعض إلى حصره في دائرة **الشعوبية**.

[3] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون ـ العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص103

لقد قدم ابن خلدون آراء، لن نقول إ ا قد تجاوزت عصره، ولكنها كانت داعية ومغرية بذلك التجاوز؛

- ***الرزق غير الكسب، فالكسب المرتبط بجهد الفرد لا يستدل عليه بالرزق المقدّر من الله والمرتبط بجهد الآخر، والمساواة بين الاثنين نوع من الجهل الناشئ عن عدم القدرة على التفريق***
- ***الإنسان خليفة الله في الأرض، والشاهد لا يخلف الشاهد***، فما معنى الغياب هنا؟ خصوصًا بعد الاستناد على قاعدة فهم طبيعة الإنسان الضعيف من الناحية الفسيولوجية مقارنة بالحيوان، والذي امتلك ما لا تملكه سائر المخلوقات حين نفخ الله فيه من روحه
- ***القاضي في فاس أفضل حالاً من القاضي بتلمسان أو وهران، حتى المتسوّل هناك أفضل من المتسول هنا، وتراه يسأل أشياء لو سألها في وهران لعُنِّف ... والقاهرة أفضل من فاس، لذلك ينزع الفقراء إليها، ليس لأن أهلها أفضل وأكرم وأدين، بل لأنها أوفر عمرانًا***[1]، وكأن مستوى العمران هنا – بلغة ماركس – هو البناء التحتي، والدين والأخلاق بناءات فوقية تابعة، مسبَّبة لا مسبِّبة.

... هذه المسائل وغيرها مما لا يتسع لها نطاق هذا البحث والتي تُدخل الفكر في حالة من العصف الذهني، هي من القضايا الهامة التي جمعت بين ماركس وابن خلدون

ج- العمل كمُنشئ للقيمة:

كان ماركس يهدف إلى تفسير التغير الاجتماعي وإعطاء نظرية عن التاريخ؛ كيف ولماذا تتغير ا تمعات، وما الحال الذي ستكون عليه في المستقبل؟ لقد آمن أن ذلك يكون من خلال الصراع بين الطبقات . لقد أعلن **ماركس** و**إنجلز** في **البيان الشيوعي** أن (***التاريخ البشري***

---

[1] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 401

بمجمله ما هو إلا نتاج صراع الطبقات)[2] وهذا الصراع هو الذي دفع ا تمعات لأن تدخل في شكل آخر.

رأى ماركس أنه لا يوجد جواب محدد للسؤال عن كيفية وجود عدة طبقات في مجتمع ما،الجواب يعتمد على ما وأين هو ذلك ا تمع، لقد قسّم **الامبراطورية الرومانية** الى أربع طبقات (البطارقة، النبلاء، المواطنين، والعبيد) وهذا ينطبق على كثير من مناطق أوروبا في العصور الوسطى،ولكن ماركس توقع أن ا تمعات المتحضرة لا بد لها أن تنقسم إلى طبقتين فقط: **البرجوازية** و**البلوريتاريا**.

ا تمع الرأسمالي، حسب ماركس، هو الذي يملك الاقتصاد الحر المرتكز على الملكية الفردية، وعليه فإن كل أمم غرب أوروبا، مثلها مثل الولايات المتحدة وكندا اللتان تمثلان الرأسمالية، سوف تتوّج مجتمعا م باتجاه تكوين طبقتين: ***المجتمع ككل سوف ينقسم إلى معسكرين؛ إلى طبقتين بينهما مواجهة مباشرة: البرجوازية والبلوريتاريا*** [1]

لقد عرّف ماركس الطبقتين المذكورتين على أساس **وسائل الإنتاج**، ف**البرجوازية** هي التي تملك(الأدوات والآلات، إضافة إلى رأس المال) أما **البلوريتاريا** فهي لا تملك أي شيء من تلك الوسائل، وعليها أن تبيع جهدها للبرجوازية، لذلك فهي الطبقة الفقيرة؛ فالبرجوازية موظِّفة والبلوريتاريا موظَّفة.

ارتكز ماركس على العمل ونوعيته في تقسيمه للبشر عبر التاريخ، فصرح بأن ***الإنسان لا يصبح إنسانا إلا بالعمل***، ففي المراحل الأولى من عمر البشرية كان يعيش حياة بدائية تعتمد على الالتقاط (العيش على ما تجود به الطبيعة)، وحيث أن الصراع هو المحرك للتاريخ، فقد ابتدأ حين ابتدأ الإنسان بالزراعة وامتلاك الأرض، وهنا تشكلت طبقتان؛ من يملكون الأرض (الإقطاعيون) ومن لا يملكون (الفلاحون)، أما المرحلة الثالثة فقد ابتدأت مع الثورة الصناعية، حيث تحولت الطبقة العاملة من زراعية إلى صناعية، وأدت كثرة الأيدي العاملة في ظل وجود المصنع إلى مضاعفة الإنتاج وإحداث ما يعرف بـ **فائض القيمة**، الأمر الذي سيُنشئ طبقتين؛ من يملكون أدوات الإنتاج (الرأسماليون: الطبقة البرجوازية)ومن لا يملكو ا (العمال: طبقة البلوريتاريا).

---

[2] كارل ماركس، البيان الشيوعي، ص 26

[1] المرجع السابق، ص 28

وحسب هذا التقسيم يمكن النظر إلى عملية التفاعل الاجتماعي على أ ا المحصلة الطبيعية لعلاقات الإنتاج، فالعمل إذن هو الذي يحدد الطبقة، كما أنه لا يمكن للوعي أن يتشكل إلا في ضوء علاقة الفرد بعملية الإنتاج.

إذا رجعنا إلى ابن خلدون، نجد أن نوعية العمل هي التي تحدد شكل العمران؛ فالعمران البشري يعتمد على توفير حاجتين: **الغذاء** و**الحماية**، وحيث يقتصر **العمران البدوي** على **الضروري** من المعاش، نجد أن **العمران الحضري** ينتقل إلى **الكمالي** منه، ويتنامى العمران ويزدهر بمقدار تنامي وازدهار الأعمال داخله.

اعتمد ابن خلدون في هذا التقسيم على طريقة المعاش لكل فئة من هذه الفئات؛ ***اختلاف الأجيال هو باختلاف نحلتهم من المعاش لأن السبب في اجتماعهم هو تحصيله***❷، فالمعاش الضروري يتمثل بالرعي والزراعة، وهذه هي أعمال العمران البدوي؛ فلأصحاب **الوَبَر** الرعي، ولأصحاب **المَدَر** الزراعة، أما الكمالي (الرفه، الأقوات والملابس الفاخرة، التأنق، البيوت والقصور الفخمة، ...) فيقتصر على أصحاب العمران الحضري، لوجود الصناعة وتوافر الإمكانات.

نلاحظ هنا أن ***الاستعمال الخلدوني لمفهوم العمران يدل – طبقًا للاصطلاح والمعاصرة – على: شعب، سكان، ديموغرافيا، ثقافة، حضارة، وتمدن***❸، وكأنما بالعمران تتحدد هوية الأفراد والأمم ونوعية حيا م الاقتصادية والفكرية والعقائدية، وكأن العمران هو البناء التحتي بالمفهوم الماركسي الحديث، وبنوعية العمل تتحدد ملامح الفئة التي ينتمي إليها الفرد في ا تمع، فالبدوي لم يخلق ليكون بدويا، ولا الحضري كذلك، ولكن طبيعة المعاش ونوع العمل في العمران هما اللذان يحددان الماهية التي سيكون عليها الناس في السلسلة المتصلة لمسيرة الإنسانية، ***لقد كانت المرة الأولى في تاريخ الفكر البشري التي يعرض فيها دور العمل كمنشئ للقيمة***❶

د- العصبية والوعي الطبقي:

---

❷ ابن خلدون، مرجع سابق، ص132

❸ محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، دار الحداثة، بيروت، 1984، ص24

❶ سفتيلانا باتسييفا، نظريات ابن خلدون، ترجمة: رضوان ابراهيم، دار المغرب العربي، تونس، 1974، ص20

بالإضافة إلى البعد المادي للمجتمع، ضمّن ماركس مكوّنا نفسيا هاما من مكونات الطبقة؛ على الناس أن يكونوا واعين بالظروف التي تحيط بهم،عليهم الالتفات إلى اهتماماتهم الطبيعية، بالإضافة إلى معرفتهم بعدوهم الطبقي، سمى ماركس ذلك بـ **الوعي الطبقي**، أما أهم عناصر نظريته فقد كان مركزًا على مدى وعي البلوريتاريا، وإلى أي مدى سيقودهم ذلك الوعي للنجاح في تحقيق الثورة الشيوعية، ومن أكثر الأمور التي كانت تقلق ماركس هو أن يتشكل لدى الطبقة العاملة ما يعرف بـ **الوعي الزائف**، وهكذا نلاحظ أن ماركس، ومن خلال تضمينه لمفهوم الوعي الطبقي في تعريف الطبقة الاجتماعية، استطاع أن يُدخل نظرية الثورة في مفهوم الطبقة، وهذا ما أعطى المفتاح لنظريته لتكون **صحيحة** و**غير قابلة للاختبار**، فالناس الذين لهم وضع اقتصادي في المجتمع ولا يعون وضعهم لا يمكن اعتبارهم طبقة، كما أن الطبقة لا يمكن أن تستمر دون كفاح ومواجهة: ***لا يمكن للأفراد أن يكوّنوا طبقة إذا لم يكافحوا في مواجهة طبقة مقابلة لهم***؛ إن الكفاح والمواجهة شيء حتمي؛ على الطبقة أن تعي نفسها، ومن ثم تتجه للتنظيم لتصبح شيئا في التاريخ.

إذا نظرنا إلى ما قدمه ابن خلدون، نجد أن **العصبية** تشكل محورًا مركزيا في عملية انتقال الدولة في إطار التغير الاجتماعي، فـ **المُلك** لا يقوم بدون عصبية، كماأن ضعفها أو غيابها يؤدي إلى ضعفه وانهياره، وحتى الدعوة الدينية لا تكون بغير عصبية، قال تعالى (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ) سورة الشعراء / الآية 214، وقال تعالى (أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (34) ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (35)) سورة القيامة، ويضرب ابن خلدون عدة أمثلة تؤيد ما ذهب إليه، وكيف أن الحق وهو حق لا يمكن أن يقوى بدون عصبية تؤيده؛ ***إن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فلا بد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا احسّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع***[2]، ثم نراه يعلن قانونًا صريحًا بأن مَن لا يُدرك أهمية العصبية في السعي إلى الملك، فإنما هو مضيّع لوقته ومودِّر لحياته وحياة من تبعه ممن لم يدركوا حقيقة هذا القانون الاجتماعي الصارم؛ ***ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيرًا من المنتحلين للعبادة***

[2] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 145

وسلوك طرق الدين، يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتلثلثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، لأن أحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر، وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم[1]

وكأن ابن خلدون، في تناوله لموضوع العصبية، يشير إلى ما يعرف الآن بـ **الحزب السياسي** الذي يضع هدف الوصول إلى السلطة على رأس سلم أولوياته؛ ***إن العصبية تؤدي إلى نشأة الملك وقوته، وبضعفها يضعف الملك ويزول، فوظيفتها السياسية تنحصر في تحقيق الملك والاحتفاظ به***[2]

إن من لا يتشكل لديه وعي طبقي هو **خارج التاريخ** من وجهة نظر ماركس، وكذلك حال من لا يؤمن بدَوْر **العصبية** في الوصول إلى الملك من وجهة نظر ابن خلدون.

هـ - الدولة والمجتمع:

يُجمع كل من ماركس وابن خلدون مخالفين لما صرح به **أرسطو** بأن **الدولة والمجتمع غير متطابقين**؛

يقول ماركس: الدولة قامت على التناقض بين الحياة العامة والحياة الخاصة، ومن الخرافة أن نقول إن الحياة المدنية ترتبط مع بعضها بوساطة الدولة، الحقيقة أن الدولة تقوم، بل يتوقف قيامها، على الحياة المدنية.

وإذا تساءلنا عن السبب وراء دخول ا تمعات الأوروبية دائرة الدولة الحديثة، فسنجده مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالتحول الرأسمالي وولادة الديموقراطية؛

[1] المرجع السابق، ص 176
[2] محمد الدقس، العصبية الخلدونية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية، مجلة جامعة الملك سعود،1990، م2، الآداب2، ص 743

لقد جاءت الثورة الصناعية التي استطاعت أن تمسك بزمام الطاقة ... (الطاقة) تلك الروح الجبارة التي غيرت، ليس وجه أوروبا فحسب، بل و وجه العالم كله، وأتى المصنع ليزلزل كل النظم السائدة، ابتداء من الأسرة، مرورًا بسلطة الكنيسة، وانتهاءً بالجيش. لقد ولدت الصيغة الرأسمالية ***القادرة تلقائيا على استبعاد الجيش والكنيسة من قائمة المرشحين لتولي السلطة، فالمجتمع القائم على التصنيع والتجارة، مؤسسة تعتمد على تحالف العمال مع أصحاب رأس المال، وليس في وسع العسكر أو رجال الدين أن يضربوا هذا التحالف***[3]، ومن هنا اقتضت المصالح إنشاء أحزاب لم تجد في غير الديموقراطية حلا لبقائها وضمانا لمصالحها، فـ ***الديموقراطية الحزبية ليست { فكرة } طرأت على ذهن رجل مفكر، بل { بيئة } فرضتها ظروف الثورة الصناعية***[1] وتولدت فيها سلطة رأس المال كبديل شرعي عن سلطة المؤسسة الدينية والإقطاع معًا.

إذا عدنا إلى ابن خلدون، نجد أن الملك (الذي هو رأس الدولة) ينشأ استجابة لحاجة طبيعية؛ فالضرورة التي تقتضي الاجتماع الإنساني تتلخص في أمرين[2]:

- الحاجة إلى الغذاء
- الحاجة إلى الحماية والدفاع

لقد تمايز الإنسان عن الحيوان تمايزًا طبيعيا اقتضته الضرورة، وكأن التطور الطبيعي كان الطريق المنطقي الذي سلكه التاريخ البشري، لقد كان طموح ابن خلدون يهدف إلى أن ***يجعل من التاريخ قصة النشوء والارتقاء***[3]، إذ لولا اجتماع الإنسان لانقرض نوعه؛ فالعمران عند ابن خلدون هو الاجتماع الضروري للنوع الإنساني الذي ينشأ عنه اعتمار العالم وتحقيق الخلافة في الأرض ... ولكن ما الذي يحفظ ذلك التجمع الإنساني، ويحميه من الخطر الكامن فيه؟ هنا يعود ابن خلدون إلى المقارنة مرة أخرى بين الحيوان والإنسان، فالحيوان يعتدي بدافع البقاء ودفع الغريزةولا يشكل ذلك الخطر الذي يشكله الإنسان الذي يحمل الغريزة ذا ا ولا يستخدمها فقط بدافع البقاء، ***فالسلاح لدى الإنسان الذي يدفع به الحيوان لا يمكنه أن يدفع به الآخرين***

[3] الصادق النيهوم، الإسلام في الأسر، ص 187
[1] المرجع السابق، ص 187
[2] تيسير شيخ الأرض، ابن خلدون، دار الأنوار، بيروت، 1966، ص80
[3] محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون التاريخية، دار الحداثة، بيروت، ص36

من جنسه، لأنه موجود لديهم جميعًا، لذلك لا بد من وازع يعمل على التحكم في القوة وضبطها، فلا بد إذن من المُلك[4] . هذا الوازع قد يوجد لدى بعض الحيوانات مثل (الجراد، النمل، النحل، ...) لكنه موجود بمقتضى **الفطرة**، أما عند الإنسان فهو موجود بمقتضى **السياسة**.

السياسة إذن حاجة طبيعية اقتضتها حاجة أخرى هي: الحاجة إلى الدفاع والحماية، وهكذا نرى أنه و ***لأول مرة في تاريخ العلوم في العصور الوسطى تفسر نشأة الملك على أنها استجابة لحاجة طبيعية واضحة***[5]، وهذا يخالف ما ذهب إليه **أرسطو** في مسألة تطابق الدولة وا تمعفا تمع والدولة عند ابن خلدون غير متطابقينولو أن حياة ا تمع غير ممكنة بدون تنظيم سياسي؛ ***إن مصدر السلطة في العمران لا يرتبط برأي ابن خلدون بحجم العمران الحضري فقط، وإنما يرتبط أيضًا بزمنية تطور الكل الاجتماعي أو المجتمع***[6]

جوانب المفارقة بين ابن خلدون وماركس

أ- علامات تلاشي الدولة:

[4] ابن خلدون، مرجع سابق، ص47
[5] سفتيلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ص164
[6] نور الدين حقيقي، الخلدونية، منشورات عويدات، باريس، ص23

يمكن أن يظهر الفرق واضحًابين ابن خلدون وماركس في مسألة ا يار الدولة، ولعل هذا الفرق ناتج عن الاختلاف في النظرة إلى مفهوم الخراب عند كل منهما؛ فالخراب بنظر ابن خلدون لا يعدُّ خرابًا بنظر ماركس.

يرى ابن خلدون أن للدول أعمارًا كأعمار الأشخاص، وحيث أن الحياة محبَّذة ومُقدَّمة على الانحلال والموت، فإنه يرى أن الخير في بقاء الدولة، رغم يقينه بأ ا لا بد ستنهار، لأن هناك عوامل طبيعية صارمة تؤديإلى ا يارها؛ فالدولة تقوم عل العصبية، ثم تقوى شوكتها حتى تصل إلى الملك، ولأن من طبيعة الملك الترف، فإن الترف سيرافقه ضعف للعصبية، الأمر الذي سيؤدي إلى الا يار.

لاحظ هنا أن ابن خلدون يعتبر الدولة والسلطة شيئًا واحدًا، ويكاد القارئ لا يستوضح – إلا بصعوبة – ذلك التَّتالي الطبيعي الذي يلمِّح له ابن خلدون حين يشير إلى حركة التاريخ العام.

الأمر عند ماركس يتخذ شكلا آخر،ذإيعتبر ا يار السلطة هو الغاية الأسمى التي على ا تمعات أن تسعى إليها، فحركة التاريخ عنده تسير في دائرة أوسع بكثير من النطاق الضيق لعمر الدولة الواحدة

تتلاشى الدولة عند ابن خلدون تبعا لعوامل[1] منها:

- تسلط الوزراء
- العسف الجبائي
- فساد الأخلاق
- انتشار الظلم

أي إ ا تأتي – في معظمها – من رأس الهرم؛ من البناء الفوقي بالتعبير الماركسي؛ ف ***الظلم مؤذن بخراب العمران؛ ذلك أن الناس الذين يشعرون بأن أموالهم ذاهبة لا محالة ولا سبيل إلى تحصيلها واكتسابها، ستنقبض أيديهم عن السعي، فالرزق والكسب هما أساس***

[1] سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص ص 117 - 120

العمران، فإذا ذهبا ذهب معاش الناس، وفسدت صورة العمران بفساد مادتها[2]، و ***أعظم الظلم التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع***[3]

وبذلك تنقص الناس في الأسواق، وتكسد التجارة ولا يوجد ما يدعو للعمل أو السفر وجلب البضائع، فيرحل القادر، ولا يبقى إلا صنفان من الناس؛ من لا حيلة له، ومن لا شغل له إلا الاحتيال على المفتقر للحيلة (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) سورة الاسراء/ الآية 17

إن أشكال الظلم تتمثل بـ:

- أخذ لملك الغير
- غصب في العمل
- مطالبة بغير حق
- فرض حق لم يفرضه الشرع

في آخر عمر الدولة تكثر ا اعات ويكثر الموت؛ فالظلم يؤدي إلى قلة العمل، وقلة العمل تقلل منتوج الزرع، وإذا قل المنتوج لجأ التجار إلى الاحتكار، فلا يستطيع الفقراء الشراء فتنتشر ا اعات ... ثم يتلوها الموت

وهجر المدن يؤدي إلى خراب العمران، فتقل البيوت ثم يرجع الناس للبداوة، حيث يبدأ الكمالي من العيش بالتلاشي ليحل محله ما هو ضروري؛ ***فإذا تراجع العمران وخف الساكن، قلت الصنائع، وفقدت الإجادة في البناء والإحكام والمعالاة عليه بالتنميق، ثم تقل الأعمال لعدم الساكن، فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما فتفقد، ويصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولا، فلا تزال تنقل من قصر إلى قصر، ومن دار إلى دار، إلى أن يفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء***

---

[2] ابن خلدون، مرجع سابق، ص316

[3] المرجع السابق، ص317

واتخاذ الطوب عوضًا عن الحجارة والقصور عن التنميق بالكلية، فيعود بناء المدينة مثل القرى والمدر، وتظهر عليها سيماء البداوة، ثم تمر في التناقص إلى أن تصل غايتها من الخراب [1]

أما عند ماركس، فإن (الدين، الأخلاق، شكل السلطة، ...) هي نتائج وليست مسببات، فعلاقات الإنتاج (البناء التحتي) المرتكزة على العامل الوحيد للتغير (وهو العامل الاقتصادي) هي التي تلعب الدور الأوحد في لمللبإ أو الا يار

ب- المثقف والدور الثقافي:

لم يشر ابن خلدون، ولو مجرد إشارة، إلى الدور الذي يلعبه المثقف وإنتاجه الثقافي في حركة التاريخ، والمتصفح لكتاب المقدمة يجده زاخرًا بذكر الأمثلة الأدبية على اختلاف أنواعها، فهناك فصول أفردت للغة، وهناك فصول أخرى لعلم الكلام، حتى أن مسك الختام لذلك المؤلف الضخم كان تلك النفحات الأندلسية من عيون الشعر وروائعه، ولكن ابن خلدون لم يتناول الأدب بعين الباحث بمقدار ما تناوله بقلم المؤرخ المنتقي، فالأدب عنده نوع من الرفاه، وكأنه من أصحاب الاتجاه القائل بمبدأ (الفن للفن)

المكلسية لا تؤمن ذا المبدأ، فالمثقف له دور محوري عليه أن يؤديه، فهو مثقف عضوي ***ملتزم بهموم الطبقة التي ينتمي إليها*** [2]

المثقفون: هم ***الأشخاص الذين يمكن أن ننظر إليهم مهنّياً باعتبارهم من الفئة المستغرقة في إنتاج الأفكار*** [1]، وكما أن للمجتمع دورًا في تشكيل الفكر لدى الفرد، فللفرد أيضاً دورُه في طرح الأفكار وإعادة تشكيلها في الوسط الاجتماعي، ففيالظروف التي من شأ ا أن تُحدث تخلخلاً في البناء الثقافيّ، وفي الوقت الذي تمسك فيه السُّلطة السيفَ بيد والذهب باليد الأخرى، سيجد المثقّف نفسه أمام خيارات ثلاثة:

1- الوقوف إلى جانب السُّلطة.

---

[1] المرجع السابق، ص398

[2] Antonio Gramsci ,1979, The Prison Note book , Nowell Smith , NY , p 22

[1] روبرت بريم، المثقفون والسياسة، ترجمة: عاطف فؤاد، دار المعارف، القاهرة، 1985، ص 28

2- توزيع الولاء؛ عدم تجاهل الواقع مع تجنُّب غضب السُّلطة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى إنتاج أعمال تحمل فكراً مُلفّقاً ينطوي على إشارات متناقضة؛ ترضي السُّلطة من جهة، وتداعب المشاعر المكبوتة لدى الساخطين من جهة أخرى.

3- الوقوف بوجه السُّلطة كنتيجة طبيعيّة ناشئة عن الالتزام بقضايا الطبقة المسحوقة، تبعاً ***لظاهرة الاستقطاب الطّبقيّ التي عادة ما تصاحب التّطوّر الرأسمالي***[2]؛ التطوّر الذي يجعل بعض المثقفين أكثر انجذاباً نحو الطبقة المحرومة.

يشكّل الاتجاه الفكريّ العنصر المركزيّ في تحديد العلاقة القائمة بين مثقّف وآخر. والتّوافق التّام بين الأفكار مستحيل كاستحالة التناقض التّام بينها، ولكن إذا قيست الأمور بالمقياس الطّبقي، أصبح من السهل التمييز بين اتجاهين ثقافيين متناقضين؛ أحدهما يلتصق بالسُّلطة، والثّاني يقف مع الفئة المحرومة في مواجهتها، لذا لا بد من التدقيق في الدّور الذي يلعبه المثقّف الملتصق بالسُّلطة؟ ف ***عالَما الفكر والأدب يكيّفان أكثر فأكثر لتلبية متطلبات السياسة،***[3] لذا تصبح السياسة ا ال الذي يتحتم فيه تركيز التّضامن والجهد الفكريّين، ففي حالة تأزم الموقف يلجأ أصحاب النفوذ إلى وسائل مختلفة لإعادة إنتاج الواقع، ومن هذه الوسائل:

- الطرق القهريّة
- نشر أيديولوجيّمن شأ ا تزييف الوعي

وفي حالة الخطر يلجأون إلى:

- الاستيعاب عن طريق شراء القادة المنادين بالتغيير
- ***إحداث تغييرات شكلية، غالباً ما تكون مؤقتة لامتصاص الغضب***[4]

الثقافة والأدب سلاحان؛ إذا ما سارا على النهج الهادف، رَفَعا من مفاهيم أمّة بكاملها، أمّا الفنّ والثقافة المجرّدان (الفنّ للفنّ) فهما من مفاهيم عصور الإقطاع والبذخ والرفاهية السّطحيّة[5]

---

[2] المرجع السابق، ص 36

[3] Mills . C. R . 1958 **.Power , Politics , and People** .ox .u . press NY P 22

[4] ابراهيم عثمان، مقدمة في علم الاجتماع، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، 1996، ص 161

[5] غسان كنفاني، 1981، الادب الفلسطيني المقاوم، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، 1981، ص 39

ج- الحتمية:

هناك بروز واضح لمسألة **الحتمية** في فكر كل من ماركس وابن خلدون، فالحتمية عند ماركس مُصحَّ ا، لأ ا محمولة على العامل الاقتصادي (العامل الوحيد الفاعل في التغير)، أما عند ابن خلدون فالحتمية مادية أيضًا (لأن طبيعة العمران هي المحرك للتغير) ولكنها تتخفى وراء ستار العصبية. وإذا قارنا بين الحتميتين، وجدنا أن إحداهما تتخذ الصفة **الجزئية**، أما الثانية فإ ا **كلية شاملة**.

دورة التغير عند ابن خلدون لها متوسِّط مقداره مائة وعشرون سنة (وهي مقدار عمر الفرد)، أما عند ماركس فالدورة هي مُجمل التاريخ البشري، الذي ابتدأ بـ **المشاع** والالتقاط، ومر بـ **الإقطاع**، ثم وصل إلى **الرأسمالية**، وسيعود مرة أخرى كما بدأ حين تبتدئ الفترة **الشيوعية**.

لقد كان ابن خلدون أكثر واقعية، لأنه درس أحداثًا جرت قبله، قادته إلى التنبؤ بأحداث جرت – بالفعل – بعده. أما ماركس، فقد أدخلته صرامة القانون العلمي المتنبِّئ في دائرة **اليتوبيا**.

ولن نتجنى هنا على ماركس بإطلاق العنان لمسألة اليتوبيا هذه، لأن الماركسية نظرية علمية كانت وستبقى قابلة للتطبيق، بحيث لا نغفل الفرق الهام بين كل من الفِكرين المقدَّميْن

لقد أبرز ابن خلدون خلفيته الدينية في التفسير والتنبؤ، معتمدًا على تاريخية القرآن الكريم، فالعمران والدمار حسب الطرح القرآني سُنَّة من سُنن الله في الكون، ستبقى كسلسلة متتابعة الحلقات حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ليدخل الكون في مرحلة أخرى من البعث والقيامة. أما عند ماركس (المرتكز على نظرية **هيجل**) فإن البعث والقيامة مراحل تحدث باطراد عبر مسيرة التاريخ بأشكال فرعية، تتراكم وتتجمع ضمن **ديالكتيك قانون النفي** المتواصل لتعطي الشكل الكلي في النهاية، ليُدخِلَ الإنسانُ نفسَه في الخلود، لأنه هو نفسُه القادر على صنع جنتَه بيديه.

ماركس الخلدوني - ابن خلدون الماركسي

النظام السياسي – عند ابن خلدون – ينشأ بفضل العصبية بمعزل عن أي تقسيم للعمل أو تقسيم طبقي لفئات ا تمع، فالعصبية وجدان جمعي لدى الكائن الفردي (ضرورة وجود وبقاء) وبالتالي لا يلزم تقسيلم تمع إلى فئات أو نخب أو طبقات، رغم أنه قد يحدث نوع من القطيعة بين جماعة البدوي ونخبة السلطة أثناء تفكك العصبية في الفترة التي يبدأ فيها انحلال العمران البدوي لاستبداله بالعمران الحضري الذي ستستأثر به النخبة.

السلطة الحضرية هي الحاسمة بالنسبة لابن خلدون، اما عند ماركس فإن السلطة الحاسمة هي السلطة الاقتصادية

يقول ماركس: ***نستطيع أن نميز البشر عن الحيوانات بالوعي، الدين، وبكل ما نريده، ... فالناس أنفسهم ما إن يبدأوا بإنتاج وسائل وجودهم، حتى يشرعوا بتمييز ذواتهم عن ذوات الحيوان، إنها خطوة إلى الأمام، جاءت نتيجة تنظيمهم الجسدي، فالبشر بإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون – بطرقة غير مباشرة – حياتهم المادية*** [1]

أما ابن خلدون فيعتبر السلطة الحضرية ملازمة للوجود الاجتماعي ولا تنفصل عنه، إذ يشكلان معًا المقياسين المتصلين لتكوين نظم توحيد اقتصادية واجتماعية وحضارية وأيديولوجية، تتناول شروط الحياة الاجتماعية والإنتاج الذاتي للكائنات الإنسانية نفسها في إطار العصبية والنخبة الناجمة عنها.

يحصر ماركس أشكال الإنتاج التي تعاقبت عبر التاريخ بطبقتين رئيستين متضادتين؛ فالمواجهة بين طبقة المزارعين ومربي الماشية المستعبدين من ناحية، وبين الطبقة النبيلة المشرفة على الإنتاج والمستأثرة بفائضه بفعل أجهزة الدولة من ناحية أخرى، هذه المواجهة أفرزت ما يسمى بـ شكل **الإنتاج الآسيوي** الذي كانت تمثله مصر وإيران والصين القديمة، والمواجهة بين العبيد وأسيادهم كما كانت حال اليونان أو الامبراطورية الرومانية أفرزت شكل **الإنتاج الرِّقّي**، والتعارض بين الإقطاعيين والفلاحين مثلما حدث قديمًا في أوروبا الغربية خلال العصر الوسيط حددت شكل **الإنتاج الإقطاعي**، أما المواجهة الحديثة بين الرأسماليين البرجوازيين الذين يملكون وسائل

[1] كارل ماركس، الايديولوجية الالمانية، دار التقدم، موسكو، 1971، ص 45

الإنتاج وبين البروليتاريا المكْرَهَة اقتصاديا على بيع طاقتها الإنتاجية لقاء أجر، والمساهمة في تكوين فائض رأس المال، فقد حددت شكل **الإنتاج الرأسمالي**.

لقد لعب الزمن دورًا هاما في تحديد شكل الإنتاج، ولو كان ماركس قد جاء في القرن الرابع عشر، لما استطاع أن يأتي بأكثر مما جاء به ابن خلدون، وإذا طرحنا للنقاش مسألة **انعدام البرجوازية تاريخيا**، فهل من الممكن للبرجوازية أن توجد خارج إطارها التاريخي؟

حاول ابن خلدون أن يقف على الأسباب الكامنة وراء تعاقب الإجهاضات السياسية التي تفرزها العصبيات المتنافسة خلالدورا ا المتتالية، ولكن العامل الذي يمكن له أن يؤدي إلى التناقض الحقيقي القادر على إ اء تلك الدوّامة كان غائبًا، وربما لن يختلف اثنان في زمننا هذا أن ذلك العامل الغائب هو **البرجوازية**، فإذا كان صحيحًا أن (الدول النامية في أيامنا هذه هي التي كانت بالأمس مقاطعات خالية من البرجوازية)، فمن المهم أن نعرف أن البرجوازية لا توجِد نفسَها بنفسها؛ إذ لا بد من ظروف موضوعية تساهم في إيجادها.

إن من يشغل نفسه بالتساؤل حول **ماركسيّة** ابن خلدون، أو **خلدونيّة** كارل ماركس، لا يدرك أنه بمقياس المادية التاريخية لا علاقة له بأي منهما؛ فالبروليتاريا لا يمكن لها أن تولد إلا من رحم العصر الرأسمالي، والنظام القائم – حتى الآن – على أساس العصبية هو نظام خارج التاريخ، أو في طريقه للخروج منه.

المصادر والمراجع

- **المصحف الشريف**
- ابن خلدون، عبد الرحمن (808 هجري)، **المقدمة**، دار الجليل، بيروت.
- أرسطو (322 ق0م)، **السياسة**، ترجمة: س0 أ0 جيبيلينا، دار التقدم، موسكو.
- باتسييفا، سفتيلانا، 1974، **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان ابراهيم، دار المغرب العربي، تونس.
- باتسد ييفلئ فتيلانا، 1974 **نظرية ابن خلترجدون**ة: رضـ وان ابـ راهيم، دار المغ رب العربي، تونس.

- بريم، روبرت، 1985، **المثقفون والسياسة**، ترجمة: عاطف فؤاد، دار المعارف، القاهرة.
- الجابري، محمد عابد، 1992، **فكر ابن خلدون – العصبية والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الحبابي، محمد عزيز، 1984، **ابن خلدون معاصرًا**، دار الحداثة، بيروت.
- حقيقي، نور الدين، 1983، **الخلدونية**، منشورات عويدات، باريس.
- حميش، سالم، 1998، **الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ**، دار الطليعة، بيروت.
- الدقس، **المعصد، 1990، الخلدونية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية**، مجلة جامعة الملك سعود، م2، الآداب2.
- السيد، عبد العاطي، 1997، **أسس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
- شيخ الأرض، تيسير، 1966، **ابن خلدون**، دار الأنوار، بيروت.
- الطالبي، محمد، 1981، **منهجية ابن خلدون التاريخية**، دار الحداثة، بيروت.
- عثمان، ابرهيم، 1996، **مقدمة في علم الاجتماع**، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان.
- كنفاني، غسان، 1981، **الأدب الفلسطيني المقاوم**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
- كنفاني، غسان، 1996، **فارس فارس**، دار الآداب، بيروت.
- ماركس وإنجلز، كارل وفردريك، 1972، **البيان الشيوعي**، دار التقدم، موسكو.
- ماركس، كارل، 1971، **الأيديولوجية الألمانية**، دار التقدم، موسكو.
- النيهوم، الصادق، 1991، **الإسلام في الاسر**، منشورات رياض الريس، لندن.

- Gramce,Antonio ,1971, **The Prison Note book** , Nowell,Smith, NY
- Mills . C. R . 1958 **.Power , Politics , and People** .ox .u . press, NY
- Partner. Nancy F , **History and Histriograph** , Encarta Reference Library ,2003
- Stark , Rodney. **Sociology**, 9th edition .2003,thomson .USA